EL «DERÁS» CRISTOLOGICO

AGUSTIN DEL AGUA PEREZ

Siendo el tema central de este Simposio «Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre», quisiéramos acercarnos al corazón mismo que sustenta dicho enunciado (¡proclamación!) y por el que se define la misma fe cristiana: la divinidad de Jesús de Nazaret, enmarcándolo al mismo tiempo, dentro del «acceso a Jesús a través de la exégesis», objeto ya de una ponencia. Con ello, no pretendemos sino esbozar un aspecto, y sólo en parte, de la presentación de la divinidad de Jesús en el Nuevo Testamento.

La profesión de fe en Jesucristo como Hijo de Dios, representa lo esencial y específico de la tradición cristiana. Tarea y misión de la Cristología será, por tanto, presentar esa gran verdad al hombre de hoy. De otro lado, y por lo que a la exégesis respecta, después del práctico agotamiento de los métodos histórico-crítico (Form- y Redaktionsgeschichte), es tarea de la exégesis del Nuevo Testamento abrir nuevos cauces que conduzcan a un conocimiento más profundo y exposición sistemática de la forma como en la predicación apostólica y en la primitiva comunidad cristiana hubo de afrontarse la ingente tarea teológica de exponer el acontecimiento de Cristo. De ahí que nos propongamos presentar el *derás (midrás)* [1] como hermenéutica empleada desde los albores mismos del cristianismo para proclamar y presentar la persona y obra de Cristo. Es claro, por lo demás, que dicho procedimiento derásico no es exclusivo del cristianismo primitivo, sino que hunde sus raíces en una misma mentalidad her-

1. Para una exposición del concepto, tipos de *midrás*...: R. BLOCH, *Midrás,* en DBS, V (1957), cl 1.263-1.281; también A. DÍEZ-MACHO, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia.* Madrid 1979 (Reimpresión). Para una aplicación del mismo a la exégesis del N.T., ID, *Derás y exégesis del Nuevo Testamento,* Sefarad 35 (1975) 37-89; también R. LE DÉAUT, *La tradition juive ancieenne et l'exégèse chrétienne primitive,* RHPhR 51 (1971) 31-50.

menéutica común con el judaísmo antiguo y que se extiende hasta la versión de los LXX [2]. La importancia del *derás* radica, por tanto, en que «no podremos hacer exégesis científica de los dos Testamentos sin conocer a fondo el derás, la hermenéutica auténtica, sus presupuestos y extraños procedimientos» [3].

Para los judíos, *derás* era la búsqueda del sentido inagotable, pleno de la Biblia, y su actualización para las nuevas circunstancias presentes, basado en el concepto de la Escritura como palabra de Dios, palabra viva que se dirige a los hombres de todos los tiempos [4]. Así también, los cristianos comparten con los midrasistas judíos el valor del Antiguo Testamento —matriz siempre fecunda en nuevas interpretaciones— como palabra de Dios. Se expresó esta convicción a través de la fórmula (enunciado teológico) «según las Escrituras» (1 Cor 15,3-5). Tomando, de esta manera la Escritura como un todo, la predicación apostólica primitiva expresó en la única forma que le era posible, que el camino de Jesús había acontecido conforme al designio de Dios. La argumentación podría resumirse así: la voluntad de Dios viene notificada en su palabra, la Escritura. Si Dios había resucitado a Jesús, y por tanto su destino se había cumplido conforme a su plan, ello debía responder, en consecuencia, a la Escritura [5].

Con este postulado de la fe pascual, se obtenía así un *principio* para la subsiguiente predicación cristiana primitiva. Este es el principio que, en forma explícita, descubre el resucitado a los dos discípulos en el camino de Emaús la misma mañana de Pascua. Para ellos, la Pascua no amanece hasta que descubren el sentido de lo acaecido. Es el mismo resucitado, quien para disponer su ánimo a la aceptación y comprensión del mensaje, «empezando por Moisés

2. En este sentido y para comprender las sucesivas «relecturas» de un texto, es de gran provecho la lectura de la reciente obra: M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense. Estudios exegéticos* (Institución San Jerónimo 12), Valencia-Jerusalén 1981. También J. LUZURRAGA, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo* (Analecta Biblica 54), Roma 1973.

3. A. DÍEZ-MACHO, *Derás y exégesis...* (a.c. n. 1), p. 41.

4. Para la terminología parece preferible, siguiendo a DÍEZ-MACHO, *Derás y exégesis...* (a.c. n. 1), p. 1 nota 1, la de *derás,* por cuanto *midrás* puede referirse tanto al método en sí, como al resultado: p.e. las colecciones de *Midrasim.* La palabra *derás* significa además de investigación del sentido inagotable de la Biblia, el sentido mismo resultante de dicha investigación. De ahí el hablar de sentido *pesat,* obvio o literal, y sentido *derás,* que efectivamente estaba en el texto, pero que había que investigar para percibirlo (cfr. A. DÍEZ-MACHO, *El Targum,* p. 14s).

5. J. SCHREINER, *El mensaje neotestamentario y la Palabra de Dios en el Antiguo Testamento,* en: J. SCHREINER (Edit.) *Forma y propósito del Nuevo Testamento,* Barcelona 1973, pp. 11-31,12.

y continuando por todos los profetas, les explicó *(diermeneusen)* lo que había sobre él en todas las Escrituras» (Lc 24,27).

Esta actuación de Cristo muestra claramente el principio a que acabamos de hacer referencia y expone ya un ejemplo concreto: declara el sentido y la función del A.T. y aplica a su muerte y resurrección la interpretación. En consecuencia, *el sentido* del A.T. es Cristo, y su *función* es la de hacer inteligible su propio misterio, corroborado en la misma palabra de Dios [6].

A la luz, por tanto, de la Pascua, la re-lectura del A.T. se hace desde una nueva luz; todo él en conjunto converge en Cristo [6 bis]. La diferencia, pues, sustancial que existe entre el *derás* judío y el cristiano es que, así como para los *darsanim* judíos lo primero es el texto escriturístico, para los cristianos, lo primero es un *hecho*. El texto es la palabra que explica el hecho. El talante, por tanto, de la hermenéutica *derásica* está al fondo de la misma génesis del N.T. [7], de forma que se podría con R. Gordis, llegar a afirmar que el N.T. es un *midrás* del A.T., es decir, una interpretación del A.T. en función de los dichos y hechos de Jesús [8].

De esta forma, es fácil comprender que el *derás* del N.T. es de carácter mesiánico-escatológico, sirviéndose, para la búsqueda de tal sentido en el A. T., de las dos formas de *derás* rabínico: el de tipo *haggadico* o dogmático y el de tipo *halakico* o moral. En su círculo merece particular relevancia el *derás* litúrgico targúmico-homilético, por cuanto la aproximación al texto bíblico en los autores del N.T. se hace con frecuencia en base a dicha actitud [9], aunque no haya que

---

6. L. ALONSO SCHÖKEL, *El Antiguo Testamento, incorporado al Nuevo,* en *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum», sobre la divina Revelación. Concilio Vaticano II* (Colaboración. BAC 284), Madrid 1969, pp. 533-575.533s.

6 bis. C. WESTERMANN, *El Antiguo Testamento y Jesucristo,* Madrid 1972.

7. Recogemos las observaciones que hace O. MICHEL, referentes al recurso al A.T. por los hagiógrafos del N., *Der Brief an die Hebräer* (Meyers Kritisch Exegetischer Kommentar über das N.T.), Göttingen 1975[7], p. 108: «Das Schriftzitat dient der Autorität einer Sache, nicht eines theologischen «Beweises» oder gar eines «Lehrers». Ohne das A.T., würde eben das N.T. weder denkbar noch möglich sein. Diese Auslegung des ATs ist eine bestimmte Form der Christusweisheit wenn sie nicht nur einen geschichlichen Hergang berichtet, sondern auch von Christus her, ja als das Wort und als Auslegung seiner Geschichte zu verstehen sucht. Diese Christusweisheit darf aber nicht als Angleichung an ein schon vorhandenes christliches Denken wie eine Art alttestamentliche Bestätigung eines urchristlichen Lehrsatzes verstanden werden, wie der unglückliche Ausdruck «Schriftbeweis» nahelegen konnte, sondern als Voraussetzung, als Gerüst, als Grundstein eines Neubaues».

8. R. GORDIS, en: CBQ 33 (1971) 97-100, *99.*

9. Cfr. sobre todo, la obra clásica de L. ZUNZ, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden,* Hildesheim 1966 (= Frankfurt a.M. 1892); para una breve clasificación de los distintos tipos de *derás*: D. MUÑOZ LEÓN, *Gloria de la Shekiná en los Targumin del Pentateuco* (CSIC), Madrid 1977, pp. 29-35.

tratar siempre de ver la reproducción literal de dichos esquemas (cfr Lc 4,14-44) [10].

Como características más fundamentales del *derás* del N.T. hay que señalar que es *derás de cumplimiento,* de ahí la búsqueda del anuncio y prefiguración. Al mismo tiempo, es un *derás de superación,* p.e. la nueva alianza es «superior» a la antigua (Hbr). De ellos, deben distinguirse las técnicas empleadas, análogas a las rabínicas: procedimiento de filosofía creadora; de historiografía creadora; el recurso a los lugares paralelos... etc. [11].

Partiendo de estos supuestos, parece claro que a la etapa del estudio morfológico y de historia de la redacción, deba suceder otra que exponga la índole derásica del N.T. En efecto, las obras de R. Bultmann [12], M. Dibelius [13] y K. L. Schmidt [14], al final de la primera guerra mundial, aplicaron el método de «historia de las formas» a la investigación del N.T., completado posteriormente con el método de «historia de la redacción», y han supuesto una intensa etapa de investigación en la que, por otra parte, no siempre se haya aplicado el método de forma constructiva. Sin embargo, han quedado lagunas, por cuanto la índole genética más profunda de muchas «formas» y temas mayores no ha sido convenientemente explicada —recurriendo unas veces al «Sitz im Leben» que nada tienen que ver con el ambiente hermenéutico que las vio nacer, no distinguiendo, otras, las afirmaciones, de las técnicas a veces artificiosas para nuestra mentalidad—. Por ello se echa todavía de menos esa obra de carácter general que, exponiendo el *derás* neotestamentario y su originalidad con respecto al rabínico, clasifique los tipos del mismo, y pueda orientar el posterior estudio pormenorizado del Nuevo Testamento.

Descrito, al menos en sus líneas esenciales, el concepto de *derás* neotestamentario, nos proponemos estudiar la aplicación del mismo a la Cristología [15]. Para proclamar la divinidad de Jesucristo, los Apóstoles recurrieron también al A.T. Dentro de ese recurso, nos

10. Me remito a mi artículo recientemente publicado: *El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: programa del evangelio de Lucas (Lc 4,14-44),* Estudios Bíblicos 38 (1979-80), 269-293.

11. Cfr. el resumen de la obra de I. HEINEMANN, *Darke ha-aggada,* Jerusalén 1970[3], que hace DÍEZ-MACHO, en: *El Targum,* p. 18ss.

12. R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* (FRLANT NF 12), Göttingen 1921.

13. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen 1919; 1966[5].

14. K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlin 1919 (=Darmstadt 1964).

15. Para la exposición de la naturaleza de este tipo de interpretación, cfr. L. ZUNZ, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden,* Hildesheim 1966, pp. 179-195.

parece que merecen una atención particular aquellos textos que en el A. T. se referían a Yahvéh y el N. T. los traspone a Cristo, para proclamar con ellos su divinidad.

— *Hbr 1,5-14*

En Hbr 1,5-14 se encuentra un *derás* de tipo *haggádico* (dogmático), compuesto a base de testimonios *(haruzim),* que expone la tesis enunciada en 1,4: la superior identidad de Jesús sobre los ángeles. La hermenéutica que emplea el autor está, pues, al servicio de la tesis cristológica que propone. Por la importancia que ofrece para el *derás* cristológico le dedicamos una atención particular, incluyendo, en este caso, los textos que en su sentido literal no se referían a Yahvéh.

La 'catena' de citas se estructura en tres partes:

a) VV 5-6: dos citas del Hijo, Sal 2,7 y 2S 7,14 y una de los ángeles, Dt 32,43 (Sal 97,7).

b) VV 7-12: Una cita de los ángeles, Sal 104,4 y dos del Hijo, Sal 45,7-8 y Sal 102,26-28.

c) VV 13-14: Una cita sobre el Hijo, Sal 110,1 y una consecuencia exegética.

El marco que imprime carácter unitario a la composición haggádica, viene dado por dos cuestiones retóricas de tipo derásico que suponen la respuesta negativa en el oyente: VV 5 y 13 (-14).

La identidad de Jesús se afirma a base de las actualizaciones derásicas del texto del A.T. [16]. Veámoslo en concreto y enunciemos las *técnicas rabínicas* de que se sirve, fijándonos particularmente en los textos que el A.T. refiere a Yahvéh y el autor aplica a Cristo.

Mediante el *'gar'* —V 5— comienza la *haggadá* de interpretación que da razón de la tesis propuesta. El sujeto, implícito, es claramente Dios. Mediante una pregunta, se actualiza derásicamente el Sal 2,7. El Sal 2 es originalmente un himno triunfal compuesto por un cantor de la corte con ocasión de la entronización de su soberano. El cantor presenta sus deseos en colores mesiánicos [17]. De ahí que ya

16. Puede verse lo que dice E. LEVIN, *Un judío lee el Nuevo Testamento,* Madrid 1980, p. 332: «Las trasposiciones de sentido hechas por el autor de esta carta son tantas como las citas que hace para exponer su pensamiento».

17. Cfr. H. J. KRAUS, *Psalmen,* I (Biblisches Kommentar. Altes Testament XV/1), Neukirchen-Vluyn 1966³, pp. 11-22.

entre los rabinos la interpretación mesiánica del Salmo sea «la más antigua y difundida»[18]. El autor de Hbr descubre en tales palabras una alusión al carácter de Hijo de Dios que Jesús posee por naturaleza (cfr. 1,3), trasponiendo de esta manera, el sentido original del Salmo. Ello supone el carácter entitativo y no meramente funcional de la filiación por cuanto supone la vida de Jesús. En efecto, el Bautismo (Mc 1,11 —el texto occidental de Lc 3,22 cita ampliamente el Sal 2,7—) y la Transfiguración (Mc 9,7)[19] son entendidas como manifestación de la filiación divina de Jesús[20].

Lo mismo cabe afirmar de la segunda cita, 2S 7,14, procedente del oráculo de Natán. A través de la apoyatura léxica «hijo» y «padre», la promesa hecha originalmente a Salomón, y en las sucesivas reinterpretaciones al mesías davídico, pasa a expresar por *derás,* la filiación divina de Jesús.

El autor de Hbr parece «ignorar» la designación de «hijos de Dios» que el texto hebreo atribuye a los ángeles (Job 1,6; 2,1; 38,7; Dt 32,8s (probable); 32,43; Gn 6,2 (?); Sal 29,1; 89,7 y Dn 3,25). Los LXX ya hicieron un *derás* al traducirlo por el término *aggelos.* Pudiera tratarse de una razón de cómo entiende el autor el término 'hijo', en sentido entitativo y pleno[21], por lo que no lo aplicó a los ángeles. Para ello, es probable que utilizara el argumento del silencio: «lo que no está en la *Tôrah* no existe en el mundo»[22].

A través, por tanto, de esta primera cita el autor quiere expresar la filiación divina de Jesús (cfr 4,14; 5,5), hecho fundamental de su superioridad sobre los ángeles.

A continuación, en el V 6 se aduce una cita de Dt 32,43 (LXX), *«...y adórenle todos los ángeles de Dios»,* tomada del «Cántico de Moisés» (Dt 32,1-43). Otros han propuesto el Sal 97,7[23]. Pudiera tra-

18. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* III, München 1926, p. 675.
19. En este sentido, cfr. X. LEÓN DUFOUR, *El testimonio de Jesús sobre su propia persona,* en: *Palabra y Misterio. Ensayos bíblicos sobre la Persona y Misión de Cristo,* Santander 1971, 215-229: «La primera comunidad, en su presentación de Jesús de Nazaret, gradualmente remontó la entronización mesiánica, que tuvo lugar cuando él tomó puesto a la diestra de Dios, y presentó los episodios principales, e incluso su infancia, a la luz de este acontecimiento».
20. El Sal 2,7 pertenecía a la colección cristiana de testimonios, según C. H. DODD, *According to the Scriptures,* 1951. Traduc. italiana: *Secondo le Scritture,* Brescia 1972, p. 31.
21. Así O. KUSS, *Carta a los Hebreos,* en: O. KUSS-J. MICHEL, *Carta a los hebreos. Cartas católicas,* Barcelona 1977, p. 57; C. SPICQ, *L'épitre aux Hébreux,* II, Paris 1953 [3], p. 15s.
22. Así O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer,* Göttingen 1975[7], p. 111.
23. El Sal 97,7 ofrece un contexto litúrgico (cfr. nota siguiente): H. J. KRAUS, *Psalmen,* II, pp. 670-675.

tarse de una cita elaborada por el autor. En todo caso, el «Cántico de Moisés» refiere la adoración exclusivamente a Yahvéh: «Ved ahora que yo, sólo yo soy, y que no hay otro Dios junto a mí» (V 39). Un texto, pues, que en el A.T. se refiere a Yahvéh, en Hbr se aplica por *derás* a Jesús [24], atribuyéndole la adoración *(proskynesis)* debida exclusivamente a Dios (Dt 6,13; cfr Ap 19,10; 22,8s), y proclamando, así, su identidad divina.

La aplicación, por tanto, no puede considerarse arbitraria, por cuanto utiliza la hermenéutica derásica para afirmar la divinidad de Jesús de la mejor forma posible a su alcance.

El V 7 comienza un nuevo paso en la superioridad de Jesús sobre los ángeles. La oposición viene señalada por las partículas *'men'* (V 7) y *'de'* (V 8). A través del Sal 104,4 el autor recalca el carácter *instrumental* de los ángeles: su naturaleza es mudable. En cambio (VV 8-9), la estabilidad y permanencia del trono del Hijo se expresa a través del Sal 44,7-8 (LXX). En efecto, la palabra que el poeta dirige a su rey, es ahora por *derás* una palabra de Dios a su Hijo Jesús. La trasposición se hace de nuevo por medio de *apoyatura léxica* a través de la palabra *'Theos'*, que está así en paralelismo con *'Kyrios'* del V 10 con lo que ambos se explicitan mutuamente [25].

Los VV 10-12 aducen una cita del Sal 101,26-28 con ligeras variantes con respecto a LXX. El interés, para nuestro propósito, radica en que lo que en su contexto original se dice de Yahvéh, Hbr lo aplica a Jesús. La trasposición derásica se hace casi naturalmente mediante el nombre griego de Dios: *Kirios*. La identidad divina de

24. KENNETH J. THOMAS, *The Old Testament Citations in Hebrews,* NTS 11 (1964-65) 303-325, afirma, en p. 304, que este texto era aplicable a Jesús desde que el Cántico de Moisés fue usado litúrgicamente en el templo como un salmo, y en la Iglesia como parte de la Vigilia Pascual. Con ello, esta forma del texto sería familiar en el tiempo en que se escribe Hebreos; cfr. también F. SCHRÖGER, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger,* Regensburg 1968, pp. 46-53, donde se ofrece un elenco de autores al respecto.

25. Así, O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer,* p. 118, quien, sin embargo, afirma que ambos títulos, «Dios» y «Señor», «ohne alle metaphysik verstanden werden», afirmando que Cristo es «Gott von Art», remitiéndose a Hbr 1,3, donde no valora suficientemente los conceptos de *«apaugasma tesdoxes»* (resplandor de su gloria) y su paralelo sinónimo (kai) «Kharakter tes hypostaseos auton» (impronta de su ser), por cuanto dicho sintagma no puede interpretarse, en todo su alcance, sino a la luz de la metonimia *«ziu iqareh»* que en el Targum *suple* el nombre divino. El autor de Hbr hace la transferencia derásica a Jesús para confesar, de este modo, su preexistencia. Dicha metonimia es análoga a la de *Memrá.* Para un estudio amplio de ambas me remito a D. MUÑOZ LEÓN, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumin del Pentateuco,* Madrid 1974, y *Gloria de la Shekiná en los Targumin del Pentateuco,* Madrid 1977.

Jesús viene de nuevo expresada por la equiparación del Kyrios del A.T. con el Kyrois del N.T.: la creación del universo —cielo y tierra— obra exclusiva de Yahvéh, es trasferida a Jesús; asimismo se le aplica la confesión de la grandeza eterna de Dios: existía y seguirá existiendo. La cristología de la preexistencia se une, de esta manera, a la cristología de la exaltación (cfr Flp 2,6-11) [26].

En consecuencia, la aplicación del texto veterotestamentario a Jesús no debe considerarse arbitraria [27], sino, como ya se notó anteriormente, de índole derásica en cuanto supone una actualización de la Escritura en Jesús, afirmando su divinidad de la mejor forma posible a su alcance.

Finalmente, el V 13 presenta la cita del Sal 110,1 con el que el N.T. ha expresado la cristología de la exaltación. Lo que era originalmente un salmo real, probablemente con ocasión de la fiesta de entronización, constituyó para los cristianos un «testimonio» para expresar la glorificación de Jesús [28].

— *Mc 1,2-3*

Al comienzo del evangelio de Mc se encuentra una cita compuesta uniendo dos o tres textos distintos del A.T.: Ml 3,1 (Ex 23,20a) y Is 40,3. La importancia que tienen ambas para el objeto de nuestro estudio, radica en que donde el texto del A.T. hacía referencia explícita a Dios, la cita lo traspone ahora, mediante actualización derásica, a Jesús mismo.

La primera de las dos citas de Mc 1,2, parece tratarse de un texto compuesto [29]. Coincide en su primera parte a la letra con Ex 23,20a (LXX): *«He aquí que envío mi ángel delante de ti».* Ml 3,1 tiene también en la primera parte *«he aquí que envío mi ángel»,* pero falta *«delante de ti».* La segunda parte —de Mc 1,2— coincide con el hebreo de Ml 3,1 *«y él preparará el camino ante mí».* Mc, sin embargo, difiere del texto de Ml en que éste dice *«ante mí»* y la cita de Mc dice *«preparará tu camino».* La segunda cita procede literal-

26. O. Kuss, *La carta a los Hebreos,* p. 54.

27. De «aplicación arbitraria», lo juzga A. Vanhoye, *Exegesis Epistulae ad Hebraeos,* cap. I-II (ad usum privatum), Roma 1968, p. 122; cfr. también F. Schöger (o.c., n. 24), pp. 66-71.

28. C. H. Dodd, *Secondo le Scritture,* p. 34s.

29. Este es el caso de Mt 11,10 par Lc 7,27, cfr. R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel,* Leiden 1967, p. 11s.

mente de Is 40,3 (LXX), salvo el final que mientras LXX dice *«de nuestro Dios»,* Mc dice «rectificad *sus* sendas» [30].

En cuanto al sentido literal de ambas citas, parece claro que Ml 3,1 se refiere al precursor de Yahvéh que anuncia la llegada de «su día» [31]. El texto de Is 40,3 se refiere a la vuelta del destierro babilónico [32]. Pero Mc lo interpreta mesiánicamente como también se interpretaba en la literatura rabínica [33].

Las dos variaciones que Mc 1,2 y 3 introduce en el texto de LXX: *«Ante mí»* (=Yahvéh) de Ml 3,1 por *«tu* camino» y *«de nuestro Dios»* (tou Theou emon) por *«sus sendas»,* hay que interpretarlas como adaptaciones cristológicas para designar la identidad de Jesús con Yahvéh, para confesar mediante el procedimiento hermenéutico derásico, la divinidad de Jesús [34].

Las fluctuaciones y dudas de los autores a la hora de interpretar ambas citas, parece deben enfocarse por esta vía del *derás.* Los textos veterotestamentarios son utilizados con la libertad que dicha hermenéutica ofrecía y que, al mismo tiempo, constituía la mejor forma posible de presentar la confesión en la divinidad de Jesús.

— *Rm 10,13*

En Rm 10,13 —dentro del gran *derás* [35] sobre la suerte históricosalvífica de Israel (Rm 9-11)—, en un contexto en que Pablo expone la universalidad de la salvación que nos viene por la invocación de Jesús como Kyrios, por cuanto es el único Señor de todos: judíos y griegos [36], traspone derásicamente a Jesús un texto que Jl 3,5a refiere exclusivamente a Yahvéh. Pablo cita sólo la primera parte del

30. Cfr. los comentarios de V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark,* London 1966², p. 153 y J. ALONSO, *Evangelio de San Marcos,* en: *La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento,* I (BAC 207), Madrid 1964, p. 334s.
31. Th. H. ROBINSON-F. HORST, *Die Zwölf kleinen Propheten* (Handbuch zum A.T. Erste Reihe 14), Tübingen 1964, pp. 270 ss.
32. K. ELLIGER, *Deuterojesaja* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XI/1 Teilband Is 40,1-45,7), Neukirchen 1978, pp. 1-30.
33. Textos en este sentido se encuentran en STRACK-BILLERBECK, II, p. 1.
34. M. BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford 1967³, p. 98s.: «The 'variant' ist really an alteration or adaptation of the Old Testament quotation to suit the Marcan interpretation of it: The Lord is Jesus, announced as Christ, The Son Of God, ans it is His paths that John the Foreunner summons men to make straight»; así también R. PESCH, *Das Markus Evangelium.* 1 Teil (Herders Theolog. Kommentar II/1), Freiburg-Basel-Wien 1976, p. 77.
35. R. Vicent, *Derás homilético en Romanos 9-11,* Salesianum 42 (1980) 751-788
36. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (Meyers kritisch Exegetischer Kommen tar über das N.T.), Göttingen 1975⁵, p. 331s.

V por razón del universalismo: *«...todo el que invoque el nombre del Señor (YHWH —TM—) se salvará».*

La cita, Jl 3,3 a, está tomada del capítulo 3 del libro de Jl donde se encuentra el conocido texto de la efusión del Espíritu que Yahvéh derramará en «su día», y que marcará la irrupción de la era escatológica, texto que toma en su integridad Hch 2,17-21, para expresar la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés. En medio de las catástrofes cósmicas, que constituyen la señal para el don de la nueva vida en amistad con Dios (Jl 3,3ss) habrá un lugar de salvación: Sión (cfr Ab 17), que servirá de albergue de refugio para todos los que invoquen a Yahvéh. La fórmula «invocar a Yahvéh» significa rendirle culto, particularmente confesarle entre los que creen en otros dioses, adorarle entre los paganos [37].

Mediante el recurso derásico al A.T. apoyándose en los términos *«pas»* y *«epikaleomai»,* Jesús, pasa a hacer las veces del mismo Yahvéh. Con ello, se hace patente el carácter divino de su invocación como Kyrios. Se trata de un caso particular del *derás* general del N.T. por el que se aplica a Jesús el nombre de Dios en el A.T. (LXX).

— *Flp 2,10-11*

En Flp 2,10-11, y como conclusión del himno cristológico primitivo, incorporado por Pablo en la carta a los Filipenses [38], encontramos, de nuevo referido a Cristo, un texto que el deutero-Is (45,23 LXX) atribuye literalmente a Yahvéh.

La cita tomada del libro de Is, pertenece a una de las perícopas —Is 45,20-25— y contextos en que más nítidamente se formula el monoteísmo en todo el A.T.: «volveos hacia mí para salvaros, confines de la tierra, pues yo soy Dios y no hay otro» (V 22). El texto proclama la adoración y confesión de fe que todos deben a Yahvéh como único Dios [39].

El texto de LXX hace, si cabe, todavía más explícito lo que ya estaba afirmado en el hebreo:

TM: «A mí se doblará toda rodilla (y) confesará toda lengua» La preposición con sufijo *lî* afecta por igual a ambos verbos en estricto paralelismo simétrico.

37. H. W. WOLFF, *Dodekapropheton 2. Joel und Amos* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1969, pp. 78-82.*81s.*

38. Una amplia bibliografía sobre Flp 2,6-11 se encuentra reunida en P. E. LANGEVIN, *Bibliographie biblique,* II, 1930-1975, Québec 1978, pp. 904-906.

39. Cfr. C. STUHLMUELLER, *Deutero-Isaías,* en: *Comentario Bíblico San Jerónimo,* II, Madrid 1971, p. 102.

LXX: «A mí se doblará toda rodilla y toda lengua confesará a Dios».

El texto de LXX rompe la secuencia gramatical hebrea explicitando, de nuevo, el *dativus commodi,* objeto de la confesión de fe.

En el himno de la carta a los Filipenses, la trasposición a Cristo se hace en base al texto de LXX:

Flp V 10	Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble, en los cielos, en la tierra, y en los abismos	(LXX)	...A mí se doblará toda rodilla
Flp V 11	Y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Kyrios para gloria de Dios Padre		y toda lengua confesará a Dios (to Theo).

Mediante la *trasposición derásica,* el texto de Is 45,23, que se refería exclusivamente a Yahvéh, se aplica ahora a Jesús para proclamar su divinidad, equiparándole de este modo a Dios mismo. El Nombre sobre todo nombre que Jesús ha recibido es el de Kyrios = YHWH.

El himno distribuye los dos esticos de LXX en las dos últimas estrofas [40]. A Jesús se deben, por tanto, la misma confesión de fe monoteísta y la adoración que en el A.T. se atribuían sólo a Yahvéh (Dt 6,13; cfr Mt 4,10; Lc 4,8), doctrina que reafirma el N.T. (cfr sobre todo Ap 19,10 y 22,8-9).

— *Kirios, nombre de Dios en el A.T. (LXX), se convierte por procedimiento derásico en confesión de la divinidad de Jesús.*

Puesto que algunos de los textos ya propuestos no son sino casos particulares de la trasposición neotestamentaria de Kyrios a Jesús mediante el procedimiento derásico de la filología creadora, parece

40. A este respecto cfr. p.e. E. LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper* (Meyers kritisch Exegetischer Kommentar über das N.T.), Göttingen 1974^{4}, pp. 90-99, *97-99.*

obvio dedicar una consideración particular a dicho *derás*. Con ello no nos proponemos sino presentar a la consideración el hecho, dejando para otros estudios más amplios su profundización.

El título de Kyrios, contra la opinión difundida en este siglo por los defensores de la *Religionsgeschichtlicheschule* [41], fue atribuido a Jesús desde los principios, según el testimonio de Pablo que recuerda el credo primitivo de la fe cristiana: «Jesús es Kyrios» (Rm 10,9; cfr 1 Cor 12,3; Col 2,6) [42]. Con ello, la comunidad primera no hizo sino recurrir al A.T. y tomando el nombre de Dios, se lo trasfirió a Jesús. De la misma manera que recurrió a otros términos para expresar su preexistencia: «Logos», «resplandor de la gloria», «imagen»... etc., o su actuación redentora: «redención», «cordero»... etc. De ahí, que explicar esta trasferencia sea definir la fe cristiana [43].

En efecto, entre los diversos títulos con que el A.T. invocaba a Yahvéh se encuentra el de *'Adonî* (mi Señor), que adopta habitualmente la forma *'Adonai* (plural de intensidad) cuando se dirige a Dios y que se halla ya en textos antiguos (p.e. Gn 15,2.8). Dicho título vino a convertirse en un nombre propio de Dios. Cuando por respeto dejó de pronunciarse el nombre de Yahvéh, se le sustituyó por *'Adonai* que vino a ser *«Qere perpetuum»* de YHWH. Ahí tiene su razón de ser el que los LXX en una primera labor derásica tradujeran YHWH por *Kyrios*. Con ello, *Kyrios* no era ya sólo un título de soberanía divina, sino nombre de Dios [44].

La fe de la primera comunidad cristiana en la divinidad de Jesús, encontró la vía de expresión más sencilla y concluyente en el recurso al nombre de Dios del A.T. La antigüedad de dicho *derás* viene corroborada en la expresión aramea: *Maran 'ata* o *Marana' ta'* (1 Cor 16,22; cfr Did 10,6) que se encuentra traducida al griego en Ap 22,20b: *«erkhou Kyrie Iesou»* [45].

Que dicha trasferencia tuviera su «Sitz im Leben» en el culto,

---

41. W. BOUSSET, *Kyrios Christos.* Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Iranäus, 1921², sobre todo 101s. A propósito comenta C. H. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Madrid 1974, p. 15: «Desde la obra de Bousset..., se ha defendido en amplios sectores que este título (kyrios) derivó de la usanza helenística y se aplicó a Jesús por vez primera en la iglesia de los gentiles. Creo que raras veces ha existido una teoría de tan amplia aceptación ni basada en razones más endebles».
42. C. H. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos,* p. 10s.
43. X. LÉON DUFOUR, *Vocabulario de Teología bíblica,* Barcelona 1967, art. «Señor», p. 753s.
44. Dentro de la amplia bibliografía: F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel.* Ihre Geschichte im frühen Judentum, Göttingen 1966³, pp. 68-74.
45. Id., pp. 95-112.

es lo que atestiguan los estratos más antiguos de las fuentes: Rm 10,9 [46]. Ahora bien, que haya que recurrir para explicarla al cristianismo helenista en contacto con las religiones mistéricas, parece dar a entender que se quiere explicar lo más fácil por lo más difícil.

Parece, por tanto, que con el *derâs* propuesto se tocan los gérmenes mismos de la teología cristiana que busca expresar en conceptos y por métodos que no ofrecían obstáculos a los contemporáneos su fe más genuina y nuclear. Kyrios no era simplemente un título de Dios, sino su propio nombre, que por *derás* los autores del N.T. trasfieren a Jesús.

— *Ego eimi.*

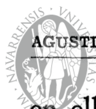
Otra de las trasposiciones cristológicas neotestamentarias de tipo derásico es 'ego eimi', nombre de Dios en el A.T. y que particularmente el cuarto evangelio refiere a Jesús. Como en el caso anterior, nos limitamos a constatar el *derás* cristológico que supone dicha trasposición, partiendo de las conclusiones a que han llegado trabajos anteriores [47].

Son cada vez más los intérpretes del cuarto evangelio que consideran que el trasfondo joánico del absoluto 'ego eimi' hay que buscarlo en el judaísmo palestinense.

El A.T. ofrece excelentes ejemplos del uso de «yo soy». El uso absoluto «yo soy» no es sino una variante de las sentencias «Yo soy Jahvéh» o «Yo soy Dios». En hebreo se encuentra con frecuencia la oración pronominal *'ani* con el predicado Yahvéh o Dios *('el, 'elohim)* sin verbo que establezca el nexo.

Uno de los usos más importantes de la fórmula veterotestamentaria, «Yo soy Yahvéh» es el que se emplea para expresar la unicidad de Dios: «Yo soy Yahvéh y no hay ningún otro» (seis veces en el deutero-Is). La fórmula hebrea *'ani YHWH* es traducida en los LXX por «ego eimi» en Is 45,18. La fórmula hebrea *'ani hu* es traducida siempre por «ego eimi». Dicha fórmula se emplea en los LXX para expresar también la existencia de Dios, por cuanto

46. Cfr. además: O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (o.c. n. 38), pp. 330-332.
47. Nos remitimos a R. E. BROWN, *El evangelio según Juan* (XIII-XXI), Madrid 1979, pp. 1.512-1.519, donde se recoge la bibliografía pertinente. Hay que resaltar: H. ZIMMERMANN, *Das absolute «Ego eimi» als die neutestamentliche Offenbarungsformel,* B Z 4 (1960) 54-69; 266-276; también R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan,* II, Excursus 8: *Origen y sentido de la fórmula Ego eimi,* pp. 73-85, Barcelona 1980.



en ella no aparece el pronombre. Así en Ex 3,14: «Yo soy el existente».

Pero también «ego eimi» se entendió, en la traducción del deutero-Is por los LXX, como un nombre divino. Este parece ser el sentido de Is 43,25: *«Yo soy, Yo soy, que borra tus pecados»,* donde *'ego eimi'* se convierte en un nombre propio (así también Is 51,12; Is 52,6).

Sobre estos datos parece obvio poder afirmarse que los casos en que en el cuarto evangelio se menciona el absoluto *'ego eimi'* se hace por una trasposición de tipo derásico: Jn 8,24; 8,28; 8,58; 13,19 y también 6,20 y 18,5. Con ello se recurría a un nombre veterotestamentario de Yahvéh, con el que se designa el mismo Jesús en el cuarto Evangelio atribuyéndose consiguientemente la identidad divina.

Conclusión

De la noción de *derás,* aplicada, en los ejemplos recogidos en la exposición, a textos que el A.T. refería a Yahvéh y el Nuevo aplica a Cristo, se derivan consecuencias importantes que brevemente resumimos.

La calificación de aplicación arbitraria de dichos textos a Jesús ha de abandonarse en base al conocimiento científico de la hermenéutica derásica que, en sintonía con los métodos judíos, recurre al A.T. para confesar y exponer su fe en la divinidad de Jesús, acontecimiento radicalmente nuevo.

Por consiguiente, el *derás cristológico* habrá de ocupar en lo sucesivo dentro de la Cristología un puesto no poco importante, por cuanto la índole más original de muchas de las «formas», no habrá de buscarse en el mito, leyenda o lugares análogos, sino en dicha hermenéutica.

Lo que hay que resaltar de los textos analizados es que se trata en ellos de confesiones abiertas de la divinidad de Jesús. A los oídos de un judío ello no podía sonar sino a blasfemia: Jn 10,36; Mc 14,64.

Al tiempo puede constatarse el que junto a la Cristología de la exaltación, a través sobre todo del Sal 110, se encuentra la Cristología de la preexistencia. Sin necesidad de recursos a demiurgos del mundo griego, Jesús es creador del mundo a la par con Dios, en su Logos, imagen de su gloria, es decir, Dios.



Es claro que ésta no supone sino una aportación a todo un campo aún inexplorado que investigue la naturaleza derásica y por ende replantee el sentido del N.T. en general y de un campo tan cualificado y original como el de la Cristología en particular.

Con ello finalmente, se abre paso una tarea importante para la exégesis del N.T.: contando con estas afirmaciones abiertas de la divinidad de Jesús, trazar científicamente *la continuidad de la Cristología,* es decir, la no ruptura entre la fase pre-pascual y pos-pascual de la misma, por cuanto el resucitado y ahora exaltado es el mismo con quien «nosotros hemos comido y bebido» (Hch 10,41).